

帝国日本の「道義国家」論と「公共性」 ——和辻哲郎と尾高朝雄を中心に——

姜 海 守

「政治と道德とに関して、国家は倫理的実体として具体的存在であるから、その行動はそれに依らねばならない、一般的道德法を以て律すべきでない」

（西田幾多郎「国家理由の問題」）

「国家が人倫的組織の自覚である」「国家の利害は私的利害の総計の如きものではなく、真に公の利害即ち人倫の道の実現にとつての利害である。かゝる利害のために戦ふことは決して国家の『私』ではない」

（和辻哲郎「国家」）

「道義は国家の理念であり、国家は道義の実現を使命とする人間共同体である」

（尾高朝雄「国家哲学」）

1. 日本国家論・国家思想における「道義」・「道義国家」論の位置

帝国日本および「戦後」日本における国家論と国家思想（理念）を論じる際、これまで殆ど議論の対象にならなかったのが「道義」・「道義国家」という語¹⁾であろう。昨今、国家論と国家イデオロギー論の流行のなかで盛んになっている「皇国史観」および「国体論」研究においても、「道義」・「道義国家」は主題として登場していない。例えば、長谷川亮一『「皇国史観」という問題』（2008年）、昆野伸幸『近代日本の国体論——〈皇国史観〉再考』（2008年）²⁾でも、「皇国史論」の一次史料を彩る「道義」という用語には注目していない。ところが、この「道義」言説は、例えば岡倉天心(1863–1913)のような初期アジア主義者らによって「功利主義」的西欧帝国主義に対する帝国日本のカウンター・オリエンタリズムとして語られ始め、殊に日中戦争と太平洋戦争の勃発を契機として爆発的に語られた言説といえる³⁾。1937年5月に発行された『国体の本義』（文部省編集）には見られない「道義」という語が、1941年7月21日発行の「臣民の道」（文部省教学局編纂）において、

世界史の転換は旧秩序世界の崩壊を必然の帰趨たらしむるに至つた。ここに我が国は
道義による世界新秩序の建設の端を開いたのである。⁴⁾

支那事変は、これを世界史的に見れば、我が国による**道義的世界建設**の途上に於ける

一段階である。⁵⁾ (太字は引用者)

と述べられているのは、そうした事実を物語っている。

一方、「道義国家」という語は20世紀初期の段階に見え始め、1925年には大川周明の「道義国家の原理」(社会教育研究所リーフレット第3)によって帝国日本の新たな国家的自己像を求める概念として用いられるようになる。ここには「国家が吾等の厳肅なる問題となるは、自我と国家との対立が明白に意識せらるゝ時、換言すれば現実の国家が吾等の要求にそぐわぬ時である」⁶⁾という大川特有の「国家改造思想」が表れており、大川は「個人と国家とを支配する道徳的原則」⁷⁾、すなわち「今日の国家が最早国民道徳の客観的実現として是認せらるべ」きことを唱えるのである⁸⁾。こうした「道義国家」論⁹⁾は、「道義」とともに今日の日本においても、国家理念ないし国家イデオロギーを表す語りとして政治家などの政論¹⁰⁾だけでなく、学術的言説¹¹⁾においても根強く繰り返されている¹²⁾。

ここで、昨今の「道義国家」の用例の一事例を挙げてみよう。明治神宮などが採用している「国民道徳協会」による「教育勅語」(1890年)の訳においては、冒頭の文章である「朕惟フニ我カ皇祖皇宗國ヲ肇ムルコト宏遠ニ徳ヲ樹ツルコト深厚ナリ」は、「私は、私達の祖先が、遠大な理想のもとに、道義国家の実現をめざして、日本の国をおはじめになったものと信じます」¹³⁾とのごとく、「道義国家」という語でもって解釈されている。

本稿ではこのように、帝国日本と「戦後」日本における〈沈黙〉の国家思想¹⁴⁾もしくはメタ国家論でありつづける「道義国家」論について、「公共性」議論との関わりから、戦中期の和辻哲郎(1889-1960)と尾高朝雄(1899-1956)の論を中心に考えてみたい。

2. 和辻哲郎における「道義」言説と「人倫的国家共同体」

帝国日本における「道義」・「道義国家」言説を論じる際に取り上げるべき「知識人」は「倫理学者」和辻哲郎であろう。和辻は「資本主義的精神」・「ブルジョア精神」としての現在の日本の「町人根性」の危険性を喚起¹⁵⁾し、それを「超克」するために「共同社会の自覚」¹⁶⁾(傍点は原文。以下、同様)の必要性を主張した。和辻の「現在の日本の町人根性」(1931年7月)には、「道義」言説に基づき、西欧の「ブルジョア精神」にも繋がるような「功利主義的道徳」¹⁷⁾が批判されている。和辻は『齊家論』と『都鄙問答』に現れる石田梅岩(1865-1744)の「道義」観を取り上げながら、

我々はこゝに「町人心」の理論的な表白を見出し、それによつて町人心がまさに卑しめられた町人根性に他ならぬ所以を理解することが出来る。町人根性が蔑視せられるべきものとせられた所以は、町人根性が道義を手段とし自家の利と福とを目的とするといふ点にある。……これは全体性のために自家の利と福とを犠牲にするといふ武士階級の理想から見れば、明らかに価値の逆倒である。¹⁸⁾

という。和辻における「道義」の意味とは、「『公』に奉仕して『私』の利害を顧みぬことが最大の徳」¹⁹⁾とする「武士階級の道義観」²⁰⁾、すなわち武士階級の「全体性」なのである。ここから、和辻は「自家の利福を絶対的目的とする道德観は日本のみの立場に於ては遂に是認せられるに至らなかつたのである」²¹⁾と語る。

このように「町人根性」の「正直と儉約とを最高の徳とする功利主義的道德思想」²²⁾を批判する反面、「武士階級の道義観」を強調する和辻のまなざしは、岩波講座『倫理学』²³⁾第12巻（岩波出版、1941年11月）に掲載された「武士道」にも明瞭である。和辻は戦国時代の武士たちが「闘争を通じて道義の感覚が鋭くされてきた」²⁴⁾と指摘しながら、

武士が農工商三民に対して己を貴きものとして主張する根底には右の自敬の念が存するのである。がこの道義の感覚は、自らの立場に於て一つの独自の倫理思想を生み出す代りに、儒教の道德に対する深い理解として現はれて来た(傍点は原文。以下、同一)。²⁵⁾

と述べるのである。和辻は、中江藤樹(1608-1648)が『翁問答』での「^{さぶらひ みち}士の道」もしくは「^{さぶらひ}士道」について論じたように「『武』が士道の中に活かされたときには、それは同時に道義的に浄化されてゐるのである。『武は道義の異名』なのであつて単なる武ではない」²⁶⁾と明言している。さらに和辻は、次のように述べる。

武は道義的に浄化された限りに於て士道の中に含まれてゐるが、しかしそれはもはや武篇、士道として説かれて来た武ではない。と共に「士」としての武士の道は人倫の道そのものとなる。武士はいはば人倫の道の選手であり、農工商三民に対する人倫的規範である。²⁷⁾

和辻は自らのデビュー作の『人間の学としての倫理学』で、「『人倫』といふ言葉が人間共同態の意味を持ちつゝ、しかも『人間の道』或は『道義』の意に用ゐられる」²⁸⁾と述べているが、和辻にあっては帝国日本における「道義」言説は「人間共同態」としての「人倫」の問題として現われている。繰り返して言えば、和辻における「道義」とは、「公共性」の空間とされる「人間共同態（後には「人倫的国家共同体」）」の追究の問題としてある。すなわち和辻にとっては、

理は「ことわり」であり「すぢ道」である。だからそれが人間生活に関係させられれば理の一語のみを以て既に「道義」の意味を持ち得る。人間の理は人間の道である。然るに「倫」は一面に於て人間共同態を意味しつゝ、他面に於てかゝる共同態の秩序即ち人間の道を意味した。だから「倫理」を熟する場合にもこゝに何ら意味の拡大は見られない。たゞ「倫」が既に持つところの道の意義を「理」によつて強調するのみである。だ

から「倫理」は充文な意味に於ける「人倫」と全然同義であると云ふことが出来る。即ち「倫理」も亦人間共同態の存在根底たる道義を意味する。²⁹⁾

とのごとく、「倫理」は「人間共同態の存在根底たる道義」なのである。

ところで、こうした和辻における「道義」論、すなわち「人間共同態」もしくは「人倫的国家共同体」としての「倫理学」的言説は、「公共性の欠如態としての私的存在」³⁰⁾の問題に展開する。この「公共性の欠如態としての私的存在」の克服とは、和辻『倫理学 上巻』(1937年)、『倫理学 中巻』(1942年)、『倫理学 下巻』(1949年)の体系に通底する問題意識なのである。和辻は『倫理学 上巻』で「私的存在と公共的存在」を次のように峻別する。

人間存在の公共性に着目すると共に、人間存在の個人的契機は「私的存在」としてあらはになる。それは物事のあらはになる場所に於てあらはになつてゐない存在、即ち公共性の欠如態である。従つて私的存在も亦本質的には公共的なものであつて、たゞそれが *privatus* の様態を持つに過ぎない。然るに近代の個人主義者に於ては、事情は全然逆であつた。公共性こそまさに自己の本来性の欠如態である。³¹⁾

和辻は「世間の公共性は常に欠如態を伴ふものであつて、決して絶対的な公共性ではない」³²⁾、「公共性は、私的存在に対してその限界の外なるより大きい共同性を意味する」³³⁾と述べ、「一つの国民に於ける公共性」³⁴⁾を強調する。そして、これを日本人の「『私』なき清明なる心」、「純情を以て全体に帰依する天真な『まごころ』」、「無私の愛を以て人倫的合一に没入する『まこと』」³⁵⁾と表現するのである。

「一つの国民に於ける公共性」を論じるこうした和辻の論旨は、1942年に公刊された『倫理学 中巻』でも繰り返されている。殊にこの書物の最後の節である「国家」ではそうした「公共性」が強調されている。和辻が「国家」の節を執筆したのは「大東亜戦争の勃発に際会」³⁶⁾した時期であるが、和辻はここで「『私』を悉く超克して徹頭徹尾『公』であるところの共同体が古くより問題とされて来た。それが『公』そのものとしての国家である」(傍点は原文。以下、同様)³⁷⁾、「国家の国家たる所以をその公共性に於て認める」³⁸⁾と述べているのである。和辻において国家とは「家族より文化共同体に至る」「自覚的総合的な人倫的組織」³⁹⁾としての、「人倫的組織の人倫的組織」であつた。いや国家とは「人倫の体系」⁴⁰⁾そのものとして、「国家の個々の成員」は「この全体性へ帰入することによつて己が本来の面目に到達する」⁴¹⁾存在なのである。そこから「絶対者」あるいは「主権者の神聖性」によつて基礎づけられていない「権力のみによる支配制国家」は「国家の本来的性格を欠如し」⁴²⁾たものという。ここでいう「支配性国家」とは〈打算社会としての国家〉⁴³⁾であり、ここから和辻は「人倫の喪失態」をみるのである。

和辻の「人倫的国家」の構想は、「近代の世界に覇を唱へた」「打算社会」である「ヨーロッパの国家」の超克を目的としている⁴⁴⁾。和辻は、「近代の世界の歴史的な主役」として世界各地における「植民地略取に負」っている「近代ヨーロッパの国家は、個人の幸福」を最優先とする「個人主義的功利主義」に基づいた社会であり、その典型が英国における「最大多数の最大幸福」⁴⁵⁾という思想として現われたが、「一つの commonwealth」としての英国は「一つの超国家」⁴⁶⁾であるという。そして、「国際連盟を超国家的な人倫組織であるかの如くに宣伝したのは、英米人の利益を道義的に仮装するためであつた」と批判するのである⁴⁷⁾。

ところで、和辻は『倫理学 中巻』の刊行のために1942年3月に書いた「序言」で、

本書に於ては最後に国家の問題を扱つてゐるが、しかしこの章では問題はなほ一般的であつて我国の国体や世界に於ける我國の独特な使命などに論及してはゐない。これらの問題は下巻に於て、人間存在の原理を更に風土哲学歴史哲学に展開した後に、詳細に取り扱はれる筈である。⁴⁸⁾ (傍点は引用者)

と述べている。だが、「人倫的国家」としての「我国の国体や世界に於ける我國の独特な使命など」を論じるべき課題は、敗戦を迎えて自らが「著者の考察はかなたこなたへと課題の外に迷い出て、途中にして考を捨てざるを得なくなつたこと、二度三度に及んだ」⁴⁹⁾と明らかにしているように、『倫理学 下巻』(1949年)の作業は難航した。和辻は『倫理学 上巻』(1937年)の刊行以来、長年にわたつた「和辻倫理学の体系」を総括すべき『倫理学 下巻』の行方は、「あらゆる他の国民の個性においても同様」のように「独自の文化的創造を『多様の統一』のなかに寄与することこそ、わが国民の世界史的任務」⁵⁰⁾(傍点は原文。以下、同様)へと向かつていったのである。とはいえ、『倫理学 下巻』の基底をなす「我が国民の歴史的風土的な特性」という「一国的公共性」へのこだわりは捨てなかった。和辻は、『倫理学 中巻』において「絶対者」による「国家の本来の性格」を強調しているが、『倫理学 下巻』に至っては「明治以来の国民道徳論」の主張とは異なり「天皇への奉仕」が「おおやけ(公)」ではなく「公共的なものへの奉仕として理解し直さるべきである」⁵¹⁾と述べているのである。すなわち和辻は、

そこ(教育勅語——引用者)に臣民の道として指示されてゐるのは、家族、地縁共同体、経済的組織、文化共同体、国家などにおける人倫の道であつて、封建的な「君主への奉仕」などを含んでゐない。「忠良の臣民」たるためにはこれらの普遍的な人倫の道を実現すればよいのであつて、特に君主のために何かをするといふ必要はないのである。……もしこの勅語が十分に理解され、国民が新しい立憲国家の立場においてそれぞれの人倫の道にこそしんだならば、さうして自ら国権を重んじ国法に尊ぶのみならず、政治家や軍人が国権国法を重んずるやうに監視したならば、皇運も、わが国民の運命

も、今日の如き悲境に陥ることはなかつたであらう。⁵²⁾

と語っているのである。

一方、『倫理学 中巻』出版作業中に発表された岩波講座『倫理学』第6巻所収の長編論考「人倫的国家の理想とその伝統」(1941年)で、和辻は、『倫理学』上・中に示されている「人倫的国家」としての日本の軌跡と動力⁵³⁾を検討する。例えば、和辻は「第三章 聖徳太子の憲法に於ける人倫的国家の理想」のなかで「この憲法の国法性」と「法律と道德の根源的一致」を強調し、「両者はいづれも『人倫の規範的論理』(即ち我々のいふ倫理)」と述べる。そのうえ、和辻は「公の道と私の道とに分けて考へる」ことによって「公の道が人倫の道ではなくなる」といふことはない。道德の事をたゞ『私』に限り、国家の事が倫理外の問題であるかの如く考へたのは、西洋近代のブルジョワ思想に過ぎない⁵⁴⁾と指摘する。ここで確認できることは、「公の道と私の道」とが同一化された「人倫的国家」の構想が「西洋近代」の超克を目指している点である。すなわち和辻は、「国家が人倫の道の実現である」と宣言するのである。

聖徳太子の憲法は、国家が人倫の道の実現であるといふ思想を示してゐる。さうしてこれが日本に於ては永い間政治思想の伝統として生き続けたのである。実際の政治はしばしばこの伝統の規範を離れ、徐々に新しい社会構造を作り出すやうに動いた。しかし人が一度政治の理論を求めようとすれば、こゝに帰らざるを得なかつたのである。⁵⁵⁾(傍点は原文)

また和辻は『神皇正統記』について、「建武中興の大きい運動を背景として生まれた『神皇正統記』は、尊皇思想の大きい道德をなすと共に、また人倫的国家理想の伝統にとつても一つの巨大なモニュメントである」⁵⁶⁾と述べる。そして、「私事的な視点から我国の歴史を眺め」る『水鏡』とは異なり、「明白に公的な立場に立ち、日本国家の人倫的意義を闡明しようと努めてゐる」(傍点は原文)⁵⁷⁾と評価する。『神皇正統記』にみられる「三種の神器」をめぐる北畠親房(1293-1354)の解釈については、

三種の神器が神器たる所以は皇統の神聖なる伝統に存するのであつてこれらの徳に存するのではないが、しかし神器の表示する意義はまさに正直、慈悲、智慧の本源たることにほかならぬのである。従つて三種の神器は、天つ日嗣高御座の業の神聖な伝統と正直慈悲智慧による統治の伝統とを同時に指し示してゐる。さうしてこの正直慈悲智慧による統治とは、正義を実現するに私なき明浄心と仁愛と思慮判別とを以てするところの道の支配と異つたものではあり得ない。⁵⁸⁾

という。ここにおいて、「私なき明・浄・心と仁・愛と思慮・判別」とは「三種の神器」をめぐる「祭祀の公共性国家性」なのである⁵⁹⁾。

3. 「作業共同体 (Werkgemeinschaft)」としての「道義国家」論——尾高朝雄の「国家哲学」論

京城帝国大学教授時代の法哲学者尾高朝雄⁶⁰⁾は、和辻の岩波講座『倫理学』で展開された「倫理学」的言説に対し⁶¹⁾、「国家哲学」(『倫理学』第7巻、1941年7月)⁶²⁾をもって応じる。本節では尾高の〈忘却〉の論考「国家哲学」を取り上げるが、それは帝国日本において「道義国家」言説が展開されたことに意味があるのみならず、そこに当時の植民地朝鮮を含む帝国日本の「道義」・「道義国家」言説のあり方がよく表れているからである。尾高はすでに「国家と法律」(1939年)にて和辻の『人間の学としての倫理学』への関心を示している⁶³⁾が、「国家」(1938年)などの論考のなかでは、

最近、我が国において、日本国家に固有の道義的理念を顕彰する必要が力説され、かつ一般の確認するところとなつた。……国家は道義を生命とするものであるが、単なる道義態が国家なのではなく、内に燃える道義の理念をば、法によつて組織し、壮大な制度として築造したものが、すなわち、近代国家の本質なのである。⁶⁴⁾

とのごとく、帝国日本の国家の法と制度における「日本固有の道義的理念」ないし「内に燃える道義の理念」の結合を唱えていた。尾高の「国家哲学」は、こうした自らの「道義」論による一連の論文に基づいた、「特殊具体の实在国家の实相」、すなわち「道義国家」としての「我が大日本帝国の特殊国家構造をば、その実践的意義に於て顕彰しようとする」⁶⁵⁾メタ国家論といえる。

一般国家学は特殊国家学よりも高次の科学性を有するといひ得るであらう。けれども、国家哲学の観点から眺めるときは、一般国家学の抽象理論よりも、特殊具体の实在国家の实相にその関心が集中して来なければならない。切実な問題となるのは、国家が一般に道義の理念に適ひ得るか否かではなく、道義国家としての資格を具備するものは甲国あるか乙国であるか、でなければならない。⁶⁶⁾

尾高は前著『国家構造論』(1936年)で論じた「一般国家学の抽象理論」から一歩進めて、「切実な問題」としての世界各国における「道義国家」の現状を「比較検討」する。このため、「カントの法治国家論」と「フィヒテの経済国家論」、そして「ヘゲルの道義国家論」を検討たうえ、そこにおける帝国日本の「道義国家」としての「普遍性」を語るのである。「カントの国家観」は、「狭隘な法治主義の範囲に跼蹐」する「個人主義」⁶⁷⁾に基づくものとして批判される。フィヒテ(1762-1814)の「道義的全体主義の国家観」は「民族国家建

設のための国民教育改革案」としての『ドイツ国民に告ぐ (Reden an die deutsche Nation)』(1808 年)に明確に示されており、フィヒテの「個人主義より全体主義へ、警察国家観より道義国家観への思想的転換」における「封鎖商業国家論 (Der geschlossene Handelsstaat)」については、

国家的経済生活の確保安定を基礎として正義の実現を計り、進んで永久平和の確立をも可能ならしめようとする雄大な世界計画を包蔵してゐる。これをやや立ち入つて論究して置くことは、特に国家哲学の現代的使命から見て、重大な意義を有するであらう。⁶⁸⁾

と述べる。だが、尾高は「ヘゲルの国家哲学は、人倫の最高実現を国家に求めた点で、プラトンの理想国家論と共に、国家の価値をその飽和点にまで高めた西洋思想の双璧に数へらるべきであらう」⁶⁹⁾と、「ヘゲルの道義国家論」を最も評価する。

ヘゲルの道義態理論は、国家の道義性についての最も確信に満ちた主張である。それは、単に道義の理念によつて国家を「認証」しようといふ理論構成の範囲を越えて、国家をば道義そのものの最高実現として讃嘆してゐるのである。殊に、ヘゲルの道義国家論の特色は、国家によつて実現されるところの道義をば、法と道德の総合理念とみてゐる点に在る。道義は、広い意味での人倫の一形態ではあるけれども、決して単なる道德ではない。道德は個人の踏み行ふべき道ではあるが、道義の中には法が含まれてゐる。⁷⁰⁾

和辻の「倫理学」的言説と「法哲学」を結びつけて「国家の道義理念を明らか」⁷¹⁾にすることを自らの「国家哲学」の使命とする尾高は、「国家をば道義そのものの最高実現」、「道義をば、法と道德の総合理念」と捉えるヘーゲル (1770-1831) の「道義国家」言説を顕彰する。だが、「ヘゲルの国家哲学」が「道義の理念を国家の立場に謬着せしめ、その世界人類的普遍性をば事実上否定」⁷²⁾し「国家を窮極の道義態」に限定させ「道義の超国家的普遍性を立証し」なかったため、ヘーゲルの「道義の哲学」は「霸道の哲学」に変わってしまった、と尾高はいう。すなわち、

ヘーゲルの国家哲学が、道義を説いて、しかも覇道的な『実力国家』の思想に帰着してゐるのは、彼れの普遍主義的自由主義の当然の結論である。⁷³⁾

とのごとく、「ヘゲルの国家哲学」における「超国家的の道義」の不在は「全体主義的な方向に発展した西洋近世自由主義の最後の帰結」⁷⁴⁾であると論じるのである。尾高はここで、「現代の全体主義」の源流となった「ヘゲルの道義国家論」における「国家至上主

義」、そしてヒトラー(1889-1945)が「国家は道義的理念の現実態」、「国家は具体的な自由の実現である」(『わが闘争』*Mein Kampf*)と述べたような現在の「ナチスの民族至上主義」における「全体主義」を批判している⁷⁵⁾。「イタリアのファシズム」とともに「ナチスの民族至上主義」を帝国日本の自己像とは異なる「(国家)全体主義」⁷⁶⁾とみるのは、この当時の帝国日本における知識人たちの一般的な考え方といえよう。尾高は「道義は実力を扮飾するための名目ではない」⁷⁷⁾と述べているが、当時の帝国日本の知識人の殆どが、「覇道的な『実力国家』」、すなわち「全体主義」への批判は自己像としては捉えてはいなかった⁷⁸⁾。そのようななか、尾高は「法」と「力」が「均衡を保つ」「道義国家」としての帝国日本の「基本構造に対する省察」に挑むのである。尾高が「日本国家構造の最大の特色」として取り上げるのは、日本国の「全体理念を体現」たる「万世一系の天皇の統治」する「神格性・永遠性・絶対性」である。すなわち尾高は、「求心的な国家体制であるといふ点では、日本はいかなる独裁国家にも卓越した純粋性を有するといはなければならぬ」⁷⁹⁾と述べ、「純粋性を有する」「独裁国家」における臣民は「私心を去つて公の立場に立つ」べきで、「国家公共の大義によつて自らの生活態度を規律するとき、その公の精神において何人もが天皇の分身となり奉ること」(傍点は引用者)ができるのであり、「天皇の威光」によって「臣民の公的精神は全て国家の絶対中心たる単一根源に凝集」する「此の関係は、全体と部分の協成和合、法と力の渾然一体、人間諸目的の綜合調和、正に皇国をば誠の道義国家として資格づけてゐるものといはなければならぬ」⁸⁰⁾と述べる。帝国日本を「誠の道義国家」たらしめるのはこうした「全体主義」的な公私一致の「国家公共の大義によつて自らの生活態度を規律」することであると語るのである。「道義国家」が日本の伝統としてあるとされたのは、この意味においてであった。ところで、尾高は「普遍的なる道義の理念」とは「異質国民の間にも自らにして一体の結合を完成」する「作業共同体」⁸¹⁾として存在するという。

(大和民族における——引用者)一体化の原動力は何か。それは、国民が全て天皇を絶対の中心と仰ぎ、公の心を以て天皇に帰し奉りつつ、不断なる道義実現の大作業を続けて来たといふ事実以外には求められ得ない。日本国民史は、一君万民の大義に立脚し、万民輔翼の至誠を基礎とする、不断の皇国臣民化の歴史である。それは、歴史であると同時に現代的な大事実である。大和民族の血を享ける日本国民といへども、国体の本義に悖り、天皇の公民たるの自覚を喪失するならば、もはや正当な意味での日本人といふことは出来ないであらう。逆に、異質の系統に属する日本国民であつても、私の思念を去つて公の大義に生き、天皇中心の道義建設作業に邁進して行く以上、すでに誠の皇国臣民であり、やがては大和民族として一体化の実を挙げるにいたるであらう。その意味で、近日特に重要な課題とされなければならないものは、二千三百万の朝鮮人が皇国臣民化の運動である。朝鮮統治を一貫する一視同仁の聖旨を高き理念と仰ぎつつ、幾多の現実の困難と障碍とを排除して、皇民創造の大道を邁進しようとしてゐる半島の

姿は、世界に類例のない道義の試練である。……この道を進まんとするのは「公」の精神である。此の道を鎖すものは「私」の心である。その意味で、半島統治の成果は、実に国家哲学上の一つの重大な現実問題を提供しつつあるといはなければならぬ。⁸²⁾ (傍点および太字は引用者)

「日本国民史」、すなわち「皇国臣民化の歴史」⁸³⁾とは「公の心を以て」「万世一系の天皇に帰一」する運動の過程であるという。従って、「私の思念を去つて公の大義に生き」る限り、「異質の系統に属する日本国民」としての植民地朝鮮人は「誠の皇国臣民」となり得るのである。朝鮮人をも巻き込んだ推進すべき「道義実現の大作業」とは、このような意味であった。尾高は「国家の実力は、他国国家の犠牲において自国家の拡大繁栄を計るために行使されてはならない」⁸⁴⁾と述べているが、尾高にとって朝鮮の植民地としての認識は存在しない。このように、「道義の理念」に端を発する尾高の「国家哲学」の語りとは、「実力国家」としての帝国日本の、その「窮極の霸道精神」⁸⁵⁾を自ら欺瞞・粉飾しようとするレトリックであったのである⁸⁶⁾。

こうした「誠の皇国臣民」となるための朝鮮半島における「道義の試練」は、「国家哲学」発表の翌年、1942年5月29日の第8代朝鮮総督小磯国昭(1880-1950)の赴任とともに最盛期を迎える。小磯が京城着任とともに施政方針⁸⁷⁾として表明したのが、まさに「道義朝鮮の確立」であったのである。そして、「聖戦目的達成」のための「国体の本義の透徹によ」る「道義朝鮮の確立・建設」ないし「半島の道統確立」⁸⁸⁾の主張は、「解放」後の韓国において「道義国家」・「国民道義」言説の基盤となる⁸⁹⁾。

4. 「道義国家における戦後・解放後」的言説

尾高の「国家哲学」にみられるように、帝国日本においては、人間の私的領域における「道徳」よりも、「道徳」とともに社会的・国家的公共性の規律権力が介入する「正義」(傍点は著者)を含む「道義」という言葉が好まれた⁹⁰⁾。帝国日本は、そうした「道義国家」を目指したのであった。また、「国家よりも高い人間的全体性はない」⁹¹⁾と和辻が主張しているように、帝国日本における「公共性」とは国家のレベルにおいてのみその意味を持っていた。「ヨーロッパの国家」の原理である個人主義・功利主義の超克のための「公共性」創出を、「政治によつて人倫の道を実現する」とのごとく、「国家」に求めることに和辻の思想的・時代的課題および限界があった。和辻は、敗戦後も、その翌年に発表された「人倫の世界史的反省 序説」においても、「悲惨なる運命を招いたのは、理智に対する蔑視、偏狭なる狂信、それに基く人倫への無理解」と述べるように、自らのスタンスを変えることはなかった。和辻は「人倫への無理解」という言葉で、帝国日本下の自説「人倫的国家共同体」との連続性を追究した。和辻は「人倫への」正しい「理解」をもって、「平和国家を建立し、文化的に新しい発展を企図すべき」⁹²⁾と述べたのである。



図1 李退溪銅像の除幕式（1970年10月20日）。朴正熙夫妻が臨席
（出典：『退溪学報』創刊号、退溪学研究院、1973年10月）

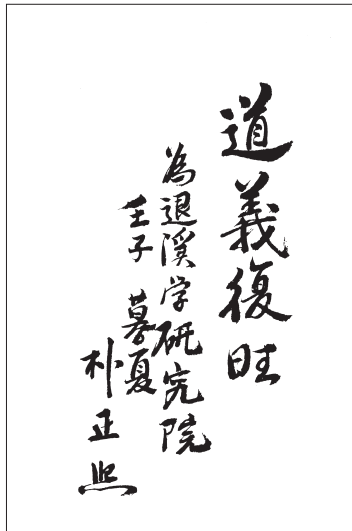


図2 朴正熙揮毫『退溪学報』第3輯（1974年3月）

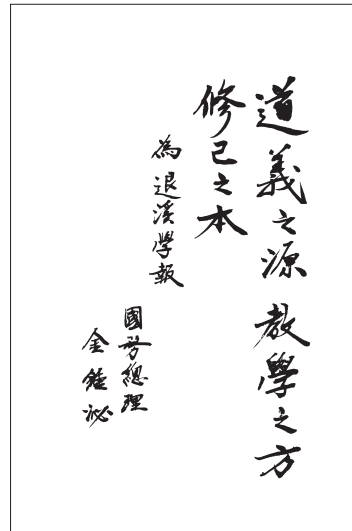


図3 金鐘泌揮毫『退溪学報』第7輯（1975年7月）

「人倫」もしくは「道義」に基づき、「戦後」日本を「平和国家」・「文化国家」として構築すべきという和辻の主張は、当時の尾高を始めとする「支配エリート」たちと共通する考え方であった。例えば、最後の東京帝国大学総長南原繁（1889–1974）は、1946年2月11日の「紀元節（建国祭）」の「新日本文化の創造——紀元節における講述」と題する講演において、「国民の精神的革命——国民の改造」を通しての「新日本文化の創造と道義国家日本の

建設」⁹³⁾を唱えた。また、1941年10月に「国家の道義性」⁹⁴⁾を発表した田辺元(1885-1962)も、敗戦翌年の『政治哲学の急務』において帝国日本の戦争行為とその結果を「日本の哲学」の「道義実践」の不徹底さに求めている⁹⁵⁾。これらの主張は、1945年8月15日を「戦争と平和」という視点から捉えたとともに、その戦争履行と敗戦の過程を日本社会の「人倫の無理解」や「道義の弱さ」に求めるものであった。

一方、「日帝(日本帝国主義)」の遺産から脱皮し、それを克服すべきである「解放空間」の韓国において、「道義国家」・「国民道義」言説は国家・国民的公共性形成のための機制として新たに呼び出されるようになる。次に来たる韓国(南韓)の初代大統領李承晩^{イ・スンマン}(1875-1965)の第1共和国では「一民主義」とともに「建国イデオロギー」として導入された。そして、「国民大衆に道徳的な紀綱を鼓吹する」⁹⁶⁾ことを国家の役割とした朴正熙^{パク・ジョンヒ}政権期には、「国民精神の涵養」・「道義昂揚運動」を展開するための〈表象政治学〉が行われ、「武」における李舜臣^{イ・スンシン}(1545-1598)と「文」の側面における李退溪^{イ・テゲ}(本名は李滉、1501-1570)が顕彰されるようになる(図1、図2、図3参照)。特に、「永遠に我が民族に道義の師表となった」〈李退溪〉という表象を通じ、それまでの韓国社会における「国民道義」とその一環としての「道義教育」よりさらに一步進んだ、韓国の「道義的伝統」という「国民倫理の原点」ないし「われわれの倫理学」を創出しようとしたのである⁹⁷⁾。これは、まさに尾高が「国家は、道義の実現を使命とする、巨大にして組織的な『作業共同体』(Werkgemeinschaft)」⁹⁸⁾と述べたように、日韓にまたがって現われた、支配機制としての「道義国家における戦後・解放」後的言説といえよう。

註

- 1) 小松茂夫・田中浩編『日本の国家思想』上・下、青木書店、1980年など。
- 2) この他、米原謙「近代国体論の誕生——幕末政治思想の一断面」『政治思想史研究』第8号、風行社、2008年5月など。
- 3) 「儒学」的言説のキーワードとしての「道義」が、日本において「尊王の道」の自明性を内在的に裏付けようとする語りとして用いられた最初の例は、藤田東湖(1806-1855)の『弘道館記述義』に見える。これについては、拙稿「『小楠問題』を語りなおす——『道義』・『道義国家』言説の系譜学」平石直昭・金泰昌編『横井小楠——公共の政を首唱した開国の志士』、東京大学出版会、2010年を参照されたい。
- 4) 「臣民の道」文部省教学局編纂、1941年、8頁。
- 5) 「臣民の道」19頁。
- 6) 大川周明「道義国家の原理」(社会教育研究所リーフレット第3)、1925年、4頁。
- 7) 「道義国家の原理」11頁。
- 8) 「道義国家の原理」8頁。
- 9) 1941年には国体明徴運動編『道義国家建設の経緯』(皇道社)が公刊された。
- 10) 仲山順一『吾ら生きゆく道——新道義国家の言説・人類宇宙衛生学序説』、新日本公法、1996年。山崎拓『憲法改正山崎拓：道義国家をめざして』、生産性出版、2001年。渡辺砂夫『国家目

標三十年で世界一の道義国家：徳育は救国の命綱』、2003年。西部邁・西部辻恵『道義あふれる国へ：「美しい国へ」の欺瞞を撃つ』、イブシロン出版企画、2007年など。

- 11) 例えば、渡辺京二「小楠の道義国家像」『環』第5号、藤原書店、2001年4月、徳永洋「道義国家を目指して」『横井小楠——維新の青写真を描いた男』新潮新書、2005年など。
- 12) 「国体論」および「皇国史観」の研究が、戦前・戦中期帝国日本の自己像への歴史学的再構成に止まるわけにはいかない理由がここにある。
- 13) <http://www.meijijingu.or.jp/about/3-4.html>
- 14) 「……国家組織の実体を凝視するときは、そこに国家の制度と呼ばれ、国家の組織と名付けられてゐるものが、実は特殊の複合的観念機構であり、多様を統一する独自の思想形態に他ならぬことが、容易に看破される筈である」（尾高朝雄「国家と思想」『中央公論』第593号、1937年4月、116頁）。
- 15) 「現在日本の町人根性」（1931年7月）。和辻は1935年7月に「現在日本の町人根性」を加筆し、1935年刊行の『続日本精神史研究』（岩波書店）に収録。本稿では1940年版289-290頁を引用した。以下、『精神』と略記。
- 16) 『精神』383頁。
- 17) 『精神』337頁。
- 18) 『精神』335-336頁。
- 19) 『精神』303頁。
- 20) 『精神』337頁。
- 21) 『精神』337頁。
- 22) 「町人道德」岩波講座『倫理学』第13巻、1941年、8頁。
- 23) 和辻は自身の「倫理学」体系である『倫理学 中巻』の刊行を前にして、天野貞祐・高橋穰とともに編集委員として岩波講座『倫理学』（全15巻、1940-1941年）を公刊する。この講座には、和辻の「尊皇思想とその伝統」第1巻（1940年5月）、「献身の道德とその伝統」第3巻（1940年10月）、「人倫的国家の理想とその伝統」第6巻（1941年3月）、「武士道」第12巻（1941年11月）、「町人道德」第13巻（1941年11月）が各々掲載されている。和辻は、自らの〈講座〉『倫理学』における最初の仕事を「尊皇思想のその伝統」とし、続けて「江戸時代前期の儒学者に於ける尊皇思想」、「江戸時代中期の国学者に於ける尊皇思想」、「江戸時代末期の勤王論に於ける尊皇思想」を書き加えて、『日本倫理思想史』第1巻として1943年に「わが国倫理思想の根幹をなせる」『尊皇思想とその伝統』（岩波書店）を刊行する。和辻が『倫理学』「尊皇思想のその伝統」で語ったのは、次のような「道義」や「人倫的国家」である。

ヨシ・アシ、善悪の意義は、もはや吉凶禍福でなくして明かに道義的なものである。だから記紀が善心悪心を記した場合に、これを道義的な意味に於てヨキ心アシキ心と読んでも、必ずしも間違ではないであらう。（『倫理学』第1巻、48頁）

尊皇の道は即ち正義を尊ぶ道であると云つてよいであらう。人々は天皇の神聖な権威を通じて正義を自覚した。こゝからしてこの権威による政治が正義の実現としての人倫的国家の創成にまで展開し来る所以も理解せられるであらう。これは『人倫的国家の理想』の問題として後に譲るが、とにかく大化前後に於ける我国の驚嘆すべき形成は、天皇の神聖な権威と不可分に結びついてゐるのである。（同、60頁）

宣長の考へ方に従へば、倫理学とはまことの道の学、即ち天皇の天の下をしろしめす道の学であつて、これを日本倫理学などと呼ぶべきでない。逆に欧米人の倫理学をこそ厳密に西洋倫理学或は欧米倫理学として限定すべきなのである。(同、314-315 頁)

ところで、和辻が藤田東湖の『弘道館記述義』について取り上げ、「東湖は『述義』に於て斯道を我国の神の道として説かうとするかに見える。……『常陸帯』の弘道館記の個所でも、記文に斯道と記されたものは神の道、皇朝の道、大和の道、或は皇道、大道などと呼ばれてよいと云つてゐる」(同、315-316 頁)と指摘していることは興味深い。すなわち、日本思想史上で「皇国の道」として「道義」を語ったのは東湖の『弘道館記述義』が最初であるが、こうした東湖の考え方に和辻が着眼していたことがわかるのである。和辻は「献身の道徳とその伝統」では、例えば「献身」の意味について、「日蓮が明かな意識を以て国家の救済を目ざしてゐるといふ点である。……然るにこゝでは法華経への自己投入が国家の救済を媒介として始めて慈悲の意義を持つのである。『立正安国論』の根本主張はそこにあつた。また国家の倫理的意義の自覚が、献身の道徳を通じて、姿を変へて来たものと見ることも出来るであろう」(講座『倫理学』第3巻、70 頁)、「武士の献身は、それによつて達せられる事態の故に意義があるのではない。それ自身が貴いのである。図に当る当らぬは問ふに及ばない。主君の善悪も問ふに当らない。ただまつしぐらに主君のために命を捨てる。この捨身の態度がそれだけで意義を持つのである」(同、97 頁)という。

24) 「武士道」岩波講座『倫理学』第12巻、岩波出版、1941年、11頁。

25) 「武士道」11頁。

26) 「武士道」14頁。

27) 「武士道」15頁。

28) 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波書店、1936年(初版は1934年)、4頁。

この書物のもととなった「倫理学——人間の学としての倫理学の意義及び方法」(岩波講座『哲学』、岩波出版、1932年。『和辻哲郎全集』には収録されていない)において、和辻はヘルマン・コーヘンの「倫理学」についてふれながら、「(コーヘンにあって——引用者)国家の概念は国家の現実に於て意義を持つのではなく倫理的なる自覚の指導概念としてのその価値に於て意義を持つのである。だから国家の概念は人間の統一の概念と相覆ふ」(24頁)と述べる。この論考では「人間の共同態」(55頁)は語られるものの、「道義」という語は見当たらない。まさしく和辻のデビュー作となった『人間の学としての倫理学』における「道義」としての「人間共同態」は、和辻「倫理学」の出発点となるのである。子安宣邦氏はここにみてとれる「隠蔽」された「人間の学」としての「和辻倫理学」の走りがマルクスであった事実を明らかにしている。(子安宣邦「マルクスからの始まり——和辻倫理学の隠された出発」『現代思想』青土社、2009年6月、子安宣邦『和辻倫理学を読む——もう一つの「近代の超克」』青土社、2010年所収)。

29) 和辻『人間の学としての倫理学』、8-9頁。

30) 和辻『倫理学 中巻』岩波出版、1942年、1-12頁。

31) 和辻『倫理学 上巻』岩波書店、1942年(初版1937年)、242-243頁。以下、『上巻』と略記。

32) 『上巻』244頁。

33) 『上巻』246頁。

34) 『上巻』249頁。

35) 『上巻』492頁。

36) 和辻「序言」『倫理学 中巻』岩波書店、1942年、2頁。以下、『中巻』と略記。

- 37) 『中巻』 456 頁。
- 38) 『中巻』 456 頁。
- 39) 『中巻』 458 頁。
- 40) 『中巻』 460 頁。
- 41) 『中巻』 476-477 頁。
- 42) 『中巻』 484 頁。
- 43) 和辻は〈打算社会としての国家〉を「会社国家」とも名付けており、その模範が英国であると述べる。『中巻』 488-489 頁。
- 44) 『中巻』 486-487 頁。
- 45) 『中巻』 488-489 頁。
- 46) 『中巻』 489-490 頁。
- 47) 『中巻』 492 頁。和辻は自らの「人倫的国家」論を展開するにあたり、英米帝国主義を相手として当時唱えられていた帝国日本の「総力戦体制国家」としての「国防国家」言説に対しても、「国防は国家の人倫的意義が重いと同等の重さを持つた人倫の道である」(『中巻』 494 頁)と応じている。
- 48) 「序言」2 頁。
- 49) 和辻「序言」1 頁、『倫理学 下巻』岩波書店、1950 年(初版 1949 年)。以下、『下巻』と略記。
- 50) 『下巻』 583-584 頁。
- 51) 『下巻』 560 頁。また、和辻は「天皇が長い歴史を通じて国民的統一の実現者であつた」(同頁)と述べているが、こうした見方は『国民統合の象徴』(勁草書房、1948 年)にも現われる。
- 52) 『下巻』 558 頁。
- 53) 「人倫的国家の理想とその伝統」、岩波講座『倫理学』第 6 巻、1941 年。以下、「人倫」と略記。
- 54) 「人倫」39 頁。続けて、和辻は、「憲法は、国家の根本法でありつゝ、人の道を明かに規定したものである。人の道はこゝでは国家の事に関する限り取り上げられる。そこで我々はこゝに国家の倫理的意義についての明白な『思想』を見出すことが出来るのである」(同頁)、「共同態を真に共同態として形成すること、それが国家の存在理由なのである」(同、40 頁)と語る。
- 55) 「人倫」46-47 頁。
- 56) 「人倫」84 頁。
- 57) 「人倫」84-85 頁。
- 58) 「人倫」85-86 頁。また和辻は、「『太平記』は尊皇思想の具現者に於て同時に、徳の具現者を描き、……従つてこの武士の成功、即ち建武中興の達成は、徳の支配の復興、即ち人倫的国家理想の実現にほかならない」(「人倫」96 頁)と述べる。
- 59) 「人倫」100 頁。一方、1942 年に出版された小林一朗『神皇正統記』〈皇国精神講座第 10 巻〉(平凡社)の解釈は、当時の「国体」言説に基づいている。
- 60) 尾高朝雄の教え子であり解放後の韓国で活躍した法哲学者として、黄山徳(1917-1989)がいる。
- 61) 石川健治によれば、和辻は尾高朝雄の弟邦雄の義父であり、和辻の『国民統合の象徴』にみられる「全体・対・部分」の論旨も、法学者佐々木惣一(1878-1965)と論争を交わす際に尾高から受けた教示の影響がみられるという。また一方で、戦後の尾高の「ノモス主権論の天皇制論」は和辻の論旨を継承しつつ進められた側面がある、と石川は指摘する(石川健治「非政治と情念」『思想』第 1033 号、岩波書店、2010 年 5 月、281 頁、註 22)。
- 62) 1941 年、尾高は幾つかの講演を行っており、その中には『国體の本義と内鮮一體』(国民総力朝

鮮連盟防衛指導部、1941 年）もある。

- 63) 尾高は和辻の「倫理学」を「人と人との間柄の学問」と評し、「倫理道德と雖も矢張り社会的な人と人との相互関係の規律である。その点は法と変らないのであります。道德をば単に内心の規律であるとのみ言ふことは間違いであると言はざるを得ないのであります」（『文教の朝鮮』26 頁）と述べる。
- 64) 尾高朝雄「国家」河合栄治郎編『学生と社会』日本評論社、1938 年、215 頁。この他、尾高は緑旗連盟主催紀元節奉祝大講演会講演である「国家と個人」においても「個人を超越した国家の偉大な道義的使命」を論じる（『緑旗』第 2 巻第 4 号、1937 年、6 頁）。そして、「ヘーゲルは国家をば道義の最高の実現者として説いてゐるばかりでない。道義は国家を以て行き止りになると考へてゐる。これは非常に大きな誤りであると思はれるのであります。ヘーゲルは、道義は国家を以て最高とするといふ。それは言葉を換へていへば、道義・道德は国家を以て頂点とする。国家の外には最早道義は行はれないといふことになる訳であります」（「国家と個人」34 頁）と批判する。
- 65) 尾高「序」『国家構造論』岩波書店、1936 年、2 頁。また、この「国家哲学」は「国家学の認識を前提とし、倫理学および法哲学と有機的に連繋して、国家の道義理念を明らかならしめようとする実践哲学」（尾高朝雄「国家哲学」『倫理学』第 7 巻、1941 年 7 月、11 頁。以下「哲学」と略記）であるという。これは、尾高が「国家哲学上の国家構成論は、一般国家学上の国家構造論とは、自らにして異なる目標を有するものといはねばならぬ」（「哲学」75 頁）と述べるように、「国家の道義理念」を明確化しようとするものである。
- 66) 「哲学」8 頁。また、尾高は「現代の世界に実存する国家形態の主要なものについて、その利害得失を比較検討し、道義の理念を基準としてこれに正しい評価を加へて行くことが、今日の国家哲学にとつての緊急な任務であるといひ得るであろう」（同、75 頁）という。
- 67) 「哲学」42-43 頁。
- 68) 「哲学」45 頁。
- 69) 「哲学」55 頁。
- 70) 「哲学」61 頁。
- 71) 「哲学」11 頁。
- 72) 「哲学」62 頁。
- 73) 「哲学」63 頁。
- 74) 「哲学」63-64 頁。
- 75) 尾高朝雄「全体主義思潮」『世界精神史の諸問題（一）』理想社出版部、1940 年、433-434 頁。また尾高は、「現代ドイツの民族主義は、露骨にゲルマン民族絶対優位の思想を貫かうとしてゐる。その必然の帰結は、単一民族による世界支配の理想である。国内政策的には、ドイツ民族の異質民族に対するヘゲモニの確立であり、対外政策的には、全世界の手段と方法とを以てする人類制覇の希望である」（「哲学」96 頁）と述べる。
- 76) 「哲学」433 頁。
- 77) 「哲学」98 頁。
- 78) 尾高は、「ヘーゲルの国家哲学をほぼ忠実に継承するファシズムの国家理論は、ヘーゲルと共に国家の道義性を謳歌することによつて、実は実力中心の覇道精神に帰着するであろう」（「哲学」98 頁）と語る。
- 79) 「哲学」87-88 頁。

- 80) 「哲学」 89 頁。
- 81) 「哲学」 98 頁。
- 82) 「哲学」 99-100 頁。
- 83) 尾高はまた「国民総力朝鮮聯盟防衛指導部」での講演で、「日本の国民史は不断なる皇国臣民化の歴史である。皇国の歴史は洋々たる大和民族創造の歴史である。その同じ歴史が、今や、これ迄に類例のない大きな規模となつて朝鮮半島の上に繰返されようとしてゐる。それが、内鮮一体の理念であります。内鮮一体は、日本に於て始めて実現され得べきところの理念であります。日本の国体であればこそ、それが出来るのであります。その可能性は歴史の証明するところである。その必然性は国体の本義によつて示されてゐるのである」と述べる（尾高朝雄『国体の本義と内鮮一体』国民総力朝鮮聯盟防衛指導部、1941 年、62 頁）。
- 84) 「哲学」 107 頁。
- 85) 「哲学」 96 頁。
- 86) 尾高は「戦後」も、「国家は、それ自身の道義的使命を自覚した普遍的意志」（『法哲学』『哲学研究入門』小石川書房、1949 年 9 月、465 頁）とのごとく、自らのスタンスを変えることはなかった。
- 87) 小磯総督は京城赴任後の声明でこう語った。

大東亜の建設は日本皇道を基として大東亜民族に人間最高の道義を布くことであります。抑もこれを布かんとするものに道義なくしては指導国民たることを得ざるはもとより明かであります。日本全国民の道義修練はこゝに於て絶対肝要なることいふまでもなく、この点朝鮮に於て特に強調して官民の猛省を促したいのであります（『新しき朝鮮』朝鮮行政学会、24 頁）。

- 88) 小磯国昭「序」2-3 頁（鎌田澤一『国體の本義と道義の朝鮮——近代知性よりの一考察』京城日報社、1944 年）。「国体科学」を唱えた里見岸雄（1897-1974）は、すでに 1935 年の『朝鮮の同胞と日本国体』（朝鮮総督府）のなかで、「同胞」と呼ぶ朝鮮人に対し「日韓合邦の道義的精神を諒解」（『朝鮮の同胞と日本国体』24 頁）を促している。
- 89) 詳細は、拙稿『「道義の帝国」と植民地朝鮮におけるナショナル・アイデンティティ』（ソウル大学校奎章閣韓国学研究院『韓国文化』第 41 輯、2008 年 6 月）を参照されたい。
- 90) 西田幾多郎は、「主体即世界の立場に於て、即ち国家の立場に於て、法と道德とが一つとなる。国家が人倫の実体とも云はれる所以である。国家の立場に於て、始めて罰が道德的と云ふことができるのである」（『国家理由の問題』岩波講座『倫理学』第 8 巻、1941 年、55 頁）と述べる。
- 91) 『中巻』 500 頁。
- 92) 「人倫の世界史的反省 序説」『思想』第 273 号、岩波書店、1946 年 3・4 月、1 頁。和辻はこの論考を改稿し「日本の悲劇」を副タイトルとした『鎖国——日本の悲劇』（筑摩書房、1950 年 4 月）の序説を書いた。そこで和辻は、「太平洋戦争の敗北によつて日本民族は実に情ない姿をさらけ出した。……その欠点は一口にいへば科学的精神の欠如であらう。合理的な思索を蔑視して偏狭な狂信に動いた人人が、日本民族を現在の悲境に導き入れた。……欠点の把握には、鎖国が何を意味してゐたかを十分に理解することが必要である。それは歴史の問題であるが、しかし歴史家はその点を明かに理解させてはくれなかつた。歴史家が力を注いだのは、この鎖国の間に日本において創造せられた世にも珍しい閉鎖的文化を明かにすることである」（『鎖国』「序説」

1-3 頁)と述べる。子安宣邦氏は「戦後」の和辻のこうしたスタンスをめぐり、「自ら負うべき思想的責任を隠蔽し、己の挫折をも欺瞞するもの」(「死ぬことができる『国家』の提示——和辻はここで終えねばならなかった」『現代思想』第38巻5号、青土社、2010年4月、21頁。前掲、子安宣邦『和辻倫理学を読む——もう一つの「近代の超克」』234頁)と批判する。

- 93) 丸山真男・福田歓一編『南原繁著作集』第7巻、岩波書店、1984年、28-30頁。
- 94) 田辺はここで、「国家の道義性といふものは個人の道徳性と全く同じものであることは出来ぬ」(『中央公論』第650号、5頁)と述べる。
- 95) 『田辺元全集』第8巻、筑摩書房、1976年、341頁。これについては、拙稿「『友愛革命』は日本の『国家的公共性』を越えられるか」(『公共的良識人』第220号、京都フォーラム事務局、2010年3月)を参照されたい。
- 96) 『朴正熙選集1——韓民族の進むべき道』鹿島研究所出版会、1970年、233頁。
- 97) これについては、拙稿「解放後・戦後における『道義』言説と李退溪——〈道義の帝国〉論の射程」(『韓・日・中退溪学国際学術大会予告集』2009年10月、九州大学)を参照されたい。
- 98) 「哲学」74頁。